

La potencia analítica del concepto de ideología, antes y después de Marx

Marcelo Graciosi

1. La potencia analítica del concepto de ideología, sus primeros usos.

El concepto de ideología posee un intrincado recorrido previo a la reformulación que hace Karl Marx del término. Algunos estudios, como los realizados por Karl Mannheim, postulan a la teoría de los Ídolos de Bacón como uno de los primeros antecedentes del concepto moderno de Ideología. Los ídolos eran como sabemos, fantasmas o preconcepciones, que constituían un error en la comprensión de la realidad, error que brotaba de la propia naturaleza humana, del contacto social, del lenguaje en sociedad, o por la tradición. Estos ídolos constituían un obstáculo para el verdadero conocimiento del mundo¹. Los ídolos de la tribu, del mercado, de la caverna y del teatro eran los factores que ocasionaban la deformidad del entendimiento, que no captaba correctamente la naturaleza real de las cosas. Bacón evidentemente atribuía al factor social la débil iluminación de la razón, aunque de igual modo, tenía en cuenta las apetencias y pasiones individuales que oscurecían la luz del entendimiento. Helvetius y Holbach dirigieron sus críticas, sobre la base de este programa, contra lo que ellos consideraron que era el engaño deliberado de los clérigos. David Hume retoma desde otro ángulo los análisis sobre los engaños de los ídolos de Bacón, cuando considera que los hombres tienden naturalmente a engañar y a fingir, por lo tanto el trabajo del científico era pensado como una forma de develar los engaños. Para Hume, la religión, que llevaría a generar simples ilusiones sin ningún sustento objetivo, motivando la introducción de emociones en el proceso de formación de la ciencia.

A este carácter de error, engaño o deformación del entendimiento que poseía el germen del concepto de ideología; la filosofía de la conciencia le va a agregar un elemento central, *el sujeto cognoscente como garante de la verdad*. La filosofía de la conciencia aporta a un mundo infinitamente variado y confuso la organización de la experiencia a partir de la unidad de un sujeto que garantiza la coherencia del mundo exterior que percibe. En la medida en que el sujeto desarrolla su conciencia, esta puede reflejar como un espejo, la unidad estructural del mundo, que tiene, su principio de organización en este sujeto que percibe y

1 Cf. Mannheim, K. *Ideología y utopía*. Trad. Salvador Echavarría. Fondo de Cultura Económica. 1987 (1929). Pág. 54 - 55

conoce. El mundo solo existe en referencia a la unidad subjetiva que lo reconoce como tal. Este es el sujeto absoluto de la época de las luces². Con la filosofía de la conciencia y con Kant más precisamente, la variedad de acontecimientos heterogéneos es sustituida por la unidad estructural del mundo de los fenómenos, esta unidad reposa en una ficción, la *conciencia en sí*. Este sujeto unívoco kantiano, sin historia y carente de interacciones sociales, es quien puede alcanzar la verdad que hace inteligible al mundo, pues la verdad se corresponde con el sujeto. Ahora bien, del mismo modo que las facultades del entendimiento permiten la verdad, también existen las fantasmagorías y la falsa conciencia del mundo en que incurren las ideologías. Con Hegel se introduce un nuevo factor a este sujeto que capta al mundo, la propia transformación histórica del sujeto. Hegel piensa que la relación entre el sujeto y el mundo está en constante cambio, a cada cambio se da una restauración del equilibrio a un nivel superior. Pasamos de este modo de un sujeto abstracto, *la conciencia en sí*, a un sujeto concreto, *el espíritu del pueblo*, que es la idealización de un ser histórico y colectivo. Este espíritu es el que expresa el verdadero sentido del mundo abandonando los estadios anteriores. Para Hegel existe una especie de falsa conciencia en nuestra experiencia inmediata del mundo. El espíritu subjetivo que capta por la experiencia sensible la inmediatez del mundo se encuentra en un estadio ideológico, no alcanza la verdad. Aquí Hegel piensa la condición escindida del espíritu humano, que para completarse debe atravesar los diferentes momentos del reconocimiento intersubjetivo. El estar escindido en Hegel supone alienación. La ideología en este caso, antes que un error o una falsedad, constituye más bien una visión parcial del mundo que el espíritu subjetivo puede superar en su desplegarse hacia el espíritu absoluto.

Ahora bien, debemos aclarar que en sus inicios, la palabra ideología no portaba el sentido de error o falsedad. No se la interpretaba como un obstáculo para la verdad, menos aun, como ocultamiento interesado de una parte de la realidad. “... La palabra “ideología”, carecía al origen, de un significado ontológico intrínseco; no suponía afirmación alguna respecto al valor de las diferentes esferas de la realidad, ya que primitivamente designaba la teoría de las ideas...”³. El término ideología fue formulado por Destutt de Tracy a fines del siglo XVIII, originalmente significó ciencia que estudia las ideas, su carácter, origen y las leyes que las rigen. Destutt de Tracy pertenecía a un grupo de teóricos franceses antimetafísicos entre los que se encontraban Condillac y Cavanis. Postulaban una ciencia de las ideas que reconstruía los conceptos abstractos partiendo de las sensaciones. Evidentemente en sus orígenes no había

²Ibíd. Pág. 58 - 59

³Ibíd. Pág. 63

una contraposición entre ciencia e ideología. Destutt de Tracy y los ideólogos que trabajaban en el Nuevo Instituto de Francia, tenían fe en la creación de una ciencia objetiva de la sociedad que se libere de la imaginación y que posibilite el descubrimiento de las leyes naturales invariables de todo fenómeno mental. Las teorías de estos ideólogos que se sustentaban en el avance de la potencia de la razón que acompañaba la revolución francesa. Luego este grupo de Ideólogos va a entrar en conflicto con Napoleón, quien en un primer momento los apoya auspiciando sus trabajos en la división de ciencia moral y política en el instituto nacional de Francia. Fueron acusados por Napoleón por oponerse a sus planes imperiales y de allí en más se comenzó a utilizar el término ideólogo en un sentido peyorativo (los ideólogos pasan a ser quienes defienden –erróneamente- un sistema de ideas o creencias: el republicanism o liberalismo político en oposición al autoritarismo bonapartista). La acusación por parte de Napoleón de ideólogos implicaba ser sectarios y subversivos al orden político imperante. Paradójicamente, luego surgirá una *ideología bonapartista* que agrupa a partidarios de las ideas y políticas que llevo a cabo el régimen napoleónico⁴.

“...Esta inversión afectó también al término ideología poco después de su nacimiento. Originalmente «ideología» significó el estudio científico de las ideas humanas; pero muy pronto el objeto pasó a dominar el enfoque, y el término pasó rápidamente a significar los propios sistemas de ideas. Un ideólogo era menos alguien que analizaba las ideas que alguien que las defendía. Es interesante especular al menos sobre una de las maneras en que tuvo lugar dicha inversión. Como veremos pronto, un ideólogo era inicialmente un filósofo que pretendía revelar la base material de nuestro pensamiento. Lo último en que creía era que las ideas eran cosas misteriosas en sí mismas, independientemente del condicionamiento externo. «Ideología» era un intento por devolver las ideas a su sitio, como productos de ciertas leyes mentales y fisiológicas....”⁵

Estos primeros *ideólogos* franceses si bien creían que las ideas eran una raíz fundamental de la vida social, no tomaban a las ideas desde una perspectiva idealista, sino que consideraban que las ideas tienen una base material, tomando las ideas de Hume y Locke.

Las investigaciones llevadas a cabo por los ideólogos hunden sus raíces en el sueño ilustrado de un mundo totalmente transparente a la razón, libre de los prejuicios, supersticiones y el oscurantismo *delancien régime*. Ser un «ideólogo» -un analista clínico de la naturaleza de la conciencia era ser un crítico de la «ideología», en el sentido de los sistemas de creencias dogmáticos e irracionales de la sociedad tradicional.

4Cf. Ibíd. Pág. 64

5Eagleton, T. *Ideología. Una Introducción*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Paidós. Buenos Aires. 1997. (1995) Pág. 93

El futuro que auguraba Destutt de Tracy a la ideología, era de lograr resultados similares que la Física de Newton en el terreno de las ideas, poder comprender con precisión la relación –mecánica- entre experiencias sensoriales e ideas, estas operaciones de la mente podían ser previstas y por consiguiente dirigidas, gobernadas. Este era el verdadero camino de la realización autónoma de los ciudadanos del mundo moderno, gobernarse a partir de la razón en la medida en que esta podía comprender el origen de las ideas dominantes. Estos pensadores han llevado tan lejos su indagación en las leyes de la razón que han quedado aislados en sus propios sistemas cerrados, divorciados de la realidad práctica. Así es como el término «ideología» pasó gradualmente de denotar un materialismo científico escéptico a significar un ámbito de ideas abstractas y desconectadas; esta acepción del término es la que retendrán Marx y Engels⁶.

El concepto de ideología en Marx:

Marx fue quien dio al concepto de ideología su impronta decisiva. Toma este concepto y lo utiliza en un sentido diferente al de los *ideólogos*. El concepto de ideología en Marx es superlativo para explicar la construcción histórica de las formaciones sociales. Toda una serie de primeros escritos arrancan saldando cuentas con las formas ideológicas prominentes de la época, la religión en primer término, y luego el derecho y la filosofía que se había constituido en la *crítica ideológica* a la religión. Superar este estadio ideológico y avanzar hacia un *crítica real* del mundo material no es una cuestión mecánica o del simple avance dialéctico de la razón, esta posición puede llevar a fuertes errores de interpretación. Si nos atenemos a escritos históricos como el *XVIII Brumario* podemos observar como el papel de la ideológica no es un simple reflejo mecánico que superamos con un nuevo acto del entendimiento. La ideología tiene en este sentido un carácter intrincado, que brota al calor de los procesos sociales y varía de acuerdo al complejo proceso de lucha de clases, tal es el ejemplo que los partidarios de la libertad pueden ser al mismo tiempo los partidarios de la gran propiedad en un entramado histórico.

En los *manuscritos económicos filosóficos* (1844), el concepto de ideología aparece implícito, se encuentra ligado a la conceptualización de la alienación humana. Marx retoma en los manuscritos el concepto de alienación de Hegel, pero superando el carácter abstracto del mismo; la alienación deja de ser una relación sujeto-objeto abstractos, para ser entendido

⁶Ibíd. Pág. 101

como el proceso social donde los hombres traban relación con la naturaleza y con los demás hombres mediados por el orden social imperante. Bajo el orden social capitalista el ser humano sufre un proceso de extrañamiento, de pérdida de sí, esta pérdida de sí, esta experiencia de vivir enajenado está ligada a la condición ideológica en la que los individuos se apropian de la realidad en que viven.

“...Todas estas consecuencias están determinadas por el hecho de que el trabajador se relaciona con el *productode su trabajo* como un objeto *extraño*. Partiendo de este supuesto, es evidente que cuánto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda en sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto pero a partir de entonces ya no le pertenece a él, sino al objeto. Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador. La *enajenación* del trabajador en su producto significa no solamente que su trabajo se convierte en un objeto, en una existencia *exterior*, sino que existe *fuera de él*, independiente, extraño, que se convierte en un poder independiente frente a él; que la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil...”⁷

Marx destaca en el párrafo precedente, que el extrañamiento que sufre el obrero en el mundo de la producción es similar al que se produce en el ámbito religioso. El carácter ideológico que posee la religión se extiende al derecho y la filosofía, es similar el proceso de inversión donde la creación humana termina subvirtiendo su propio poder.

Las conceptualizaciones de Marx sobre la Ideología parten de la crítica a la religión que realiza la izquierda hegeliana. Engels rememora décadas más tarde (en el año 1886 escribe Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana) aquel debate intelectual donde estaba presente la figura de Feuerbach: “...Fue entonces cuando apareció *"La esencia del cristianismo"* (1841) de Feuerbach. Esta obra pulverizó de golpe la contradicción, restaurando de nuevo en el trono, sin más ambages, el materialismo. La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser...”⁸ La religión

⁷Marx, K. Manuscritos Económico Filosóficos. Ediciones Altaya. Madrid. (subrayado propio)

⁸ Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Trad. Grupo de traductores de la fundación Federico Engels. Fundación Federico Engels. Madrid. 2006. Disponible en URL: http://formacionpolitica.prld.org.mx/documentos/engels_feuerbach.pdf

constituía la ideología por excelencia en el sentido de obstruir la comprensión del mundo real. Pero la crítica a la religión había alcanzado su límite. *En Alemania, la crítica a la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica*; dice Marx en la *introducción a la crítica de la filosofía del derecho en Hegel*. El hombre buscaba en lo religioso un ser diferente que justificara el mundo, pero solo encontró reflejos de sí mismo. (Aparece la idea de reflejo que luego retoma en *La Ideología alemana*.)⁹ La tesis que tomaba como axioma la izquierda hegeliana (encarnada por Feuerbach) era que el hombre hace la religión y no la religión al hombre. La religión implicaba un grado limitado de autoconciencia (Marx, 1.843). En *La Crítica de la Filosofía del derecho en Hegel* emerge una idea que también tendrá continuidad en *La ideología alemana*: la metáfora de la inversión que como vimos proviene de Feuerbach.

“...*El hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendida la autoconciencia y el autosenntimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo...El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación...*”¹⁰

La crítica a la filosofía tiene la misma dinámica que la crítica a la religión, observar el despliegue práctico de la misma, su papel en la historia. *Los alemanes somos contemporáneos filosóficos del presente, sin ser sus contemporáneos históricos* dice Marx para unir el papel de la filosofía alemana como fuente de justificación del estado de cosas en Alemania. La filosofía es otra forma de hacer vivir *ficticiamente* a los alemanes por medio de las especulaciones los logros de la modernidad triunfante. La filosofía es una prolongación ideal de un estado de cosas inexistente. Pero no se puede desechar sin más a esta filosofía ideal, para abocarse a la realidad alemana. Hay que entender a la filosofía en su desenvolvimiento en la historia política para comprender como sirvió de justificación. La filosofía se afanaba en construir un mundo ideal. La historia del pueblo alemán es también la de su filosofía que la ha sobrevivido, y no se puede negar el orden de cosas reales sin negar la contradicción histórica que ha significado la filosofía (Marx: 1843). El hecho de que solo en la filosofía el pueblo

9Cf. Marx, K. *La crítica de la Filosofía del Derecho en Hegel*. En: <http://www.marxismoeducar.cl/critica%20del%20derecho.htm>

10 Ibíd.

alemán participara ilusoriamente de la modernidad, nos conduce a la superación crítica de la filosofía en la práctica misma: *no podréis superar la filosofía sin realizarla*.

Las tesis sobre Feuerbach constituyen un corolario de la crítica que realiza Marx a la filosofía neohegeliana de conjunto, puesto que incluso al materialismo de Feuerbach que cuestiona la poderosa falsificación de la realidad que realiza la religión no escapa a una visión sesgada, compartimentada y estanca de lo real. Este materialismo no supera la tendencia filosófica de buscar una esencia que determine al hombre. Dicha esencia filosófica solo es posible a los ojos de Marx; al precio de renunciar a la historia efectiva del hombre.

“...Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado a hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (*Gemüt*) y presuponiendoun individuo humano abstracto...”¹¹

En la *ideología alemana* Marx madura su análisis de la filosofía alemana heredera de Hegel. El análisis que realizan Marx y Engels de la ideología en este escrito -*sometido a la crítica roedora de los ratones*-, (el libro nunca fue publicado en vida de los autores, dado que el objetivo era el esclarecimiento propio y no la divulgación), desató una serie de críticas y debates en torno al mismo. En el texto una definición clara del concepto de ideología. Una de las críticas que se realiza al concepto de ideología es la identificación entre ideología y falsa conciencia, (uno de los reproches de Foucault a la noción de ideología). Otra de las objeciones que se va plantear es que la ideología no puede ser un instrumento de engaño que está en manos de una clase mientras el resto solo puede acceder a una conciencia falsa de su propia realidad. Veamos en qué medidas estas críticas son justas a lo expuesto por Marx y Engels.

Cuando Marx y Engels escriben *La Ideología Alemana* (1.848) ya han zanjado las diferencias con todas las corrientes neohegelianas, en especial Feuerbach, de quien habían tomado inicialmente la crítica a la religión. Todavía en *La crítica a la filosofía del derecho en Hegel*, subsistía un airea al pensamiento de Feuerbach, incluso a Hegel. Luego van a considerar que estas corrientes neohegelianas no terminan de desprenderse nunca del sistema hegeliano y de la filosofía en general. Constituyen una crítica que desde la filosofía solo depura la filosofía misma, es decir que el problema de la filosofía no es el mundo mismo sino la comprensión de los propios conceptos filosóficos. El conflicto en definitiva se saldaba al modificar la

¹¹Marx, K. *Tesis sobre Feuerbach*. En: Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Trad. Grupo de traductores de la fundación Federico Engels. Fundación Federico Engels. Madrid. 2006. Disponible en URL:
http://formacionpolitica.prd.org.mx/documentos/engels_feuerbach.pdf

interpretación del mundo, y esta nueva forma de interpretación tenía en los jóvenes hegelianos como eje la crítica a las ideas religiosas.

“... A ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania, por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea...”¹².

Las premisas de la que parte la filosofía neohegeliana son las mismas ideas que desea criticar o modificar, perdiendo así de vista la relación entre el pensamiento y el conjunto de relaciones sociales en que este se produce. Las ataduras del hombre moderno son, para estas formas ideológicas; las ideas, los conceptos que han aislado del mundo del cual brotan. El combate de los neohegelianos es entonces una lucha contra ideas, pero ideas aisladas, dogmas contra dogmas. Marx reniega de estas bases y vuelve su mirada al mundo real, sobre aquello sin lo cual no se puede pensar la historia, ni las creaciones culturales:

“...Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida...”¹³.

La única forma de evitar la crítica idealista al mundo de las ideas, al sistema hegeliano en tanto una ilusión; es partir de las condiciones históricas en las que el hombre tuvo que sobrevivir y reproducirse. Las ataduras del hombre están dadas por estas condiciones materiales, no por conceptos, aunque los conceptos juegan un nítido papel en la historia. En la medida en que el hombre produce sus medios de vida para sobrevivir y reproducirse, interactúa con un medio natural al cual modifica y en el cual el mismo va definiendo su vida en términos materiales. Es una relación dialéctica entre el cuerpo del hombre que produce y modifica y la naturaleza. El hombre realiza este proceso teniendo como condicionamiento previo su propio cuerpo y el mundo que lo rodea.

La clave para Marx consiste en entender esta relación entre el ser del hombre y el modo en que el hombre produce los medios para sobrevivir:

“...Este modo de producción no debe considerarse solamente en el sentido de la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente,

12 Marx, K. *La ideología alemana*. 1848. Trad. Wenceslao Roces. Grijalbo. Barcelona. 1974. Pág. 18

13 *Ibíd.* Pág. 19

con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo de *cómo* producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción...”¹⁴

Este párrafo hace referencia a un lineamiento metodológico, *para comprender al hombre y la historia; hay que seguir el curso de los hechos y estudiar lo que el hombre materialmente realiza.*

Es un *hecho* que determinados individuos para sobrevivir tengan que establecer relaciones entre sí, relaciones independientes de su voluntad. Este es el dato histórico insoslayable que no puede prestarse tergiversación. En este sentido, Marx postula que no se puede falsificar la realidad de que los hombres están condicionados en su vida por el modo que la produce.

“...Nos encontramos, pues, con el hecho de que determinados individuos, que, como productores, actúan de un determinado modo, contraen entre si estas relaciones sociales y políticas determinadas. La observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto, empíricamente y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción. La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como puedan presentarse ante la imaginación propia y ajena, sino tal y como *realmente* son: es decir, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad...”¹⁵

El pensamiento de Marx implica una ruptura epistemológica cuando adopta el criterio metodológico de observar *empíricamente*, y hacerlo en el curso real de la historia. Este método *positivo* de estudio tiene una instancia de complejidad cuando asume una mirada dialéctica de la realidad. Para Marx y Engels son las relaciones sociales de producción que el hombre engendra para reproducir su vida, las que construyen el estado y la política. La acción de los individuos conforma esas instituciones con una dinámica que los vuelve a condicionar. Los individuos no eligen libremente las estructuras sociales en las que reproducen su existencia ni las *condiciones ideológicas* imperantes en las mismas. Queda delineado aquí, la concepción de estructura y superestructura social.

La afirmación: “*Los hombres son los productores de sus representaciones..., tal y como se hallan condicionados por el desarrollo de las fuerzas productiva...*”, coloca la raíz de toda actividad mental en el ser social y activo del individuo que produce su vida en medio de una formación social. La paradoja se inserta al finalizar el párrafo, *en la ideología los*

14 Ibíd. Págs. 19 - 20

15 Ibíd. Pág. 25

hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, y afirma que este proceso es propio de una situación histórica de los hombres, y tiene un efecto similar a cualquier fenómeno físico. ¿En qué sentido la ideología invierte la realidad? Marx y Engels toman como referencia un descubrimiento científico-técnico, la inversión que realiza la cámara oscura (primeras cámaras fotográficas), donde por una serie de lentes se invierten la imagen de los objetos, fenómeno similar al que se produce dentro del ojo humano. Ahora bien, ¿es *natural* que en medio de determinada práctica social la visión del mundo se termine invirtiendo?, Marx plantea que es un fenómeno físico como la inversión que se da en la retina del ojo humano. De este modo va a explicar cómo los filósofos alemanes por ejemplo, separan a las representaciones de la conciencia de la práctica social, convirtiendo a las ideas en entes autónomos y finalmente colocando a la conciencia como el fundamento de los hechos materiales, en decir, como fundamento del estado, la sociedad civil, y las actividades productivas en los diferentes ámbitos. Si se conciben las ideas como entidades autónomas, esto contribuye a naturalizarlas y a deshistorizarlas; y éste es, para el joven Marx, el secreto de toda ideología¹⁶.

La ideología naturaliza la contradicción de clases en la formación social, toma por natural la explotación del hombre y la acumulación capitalista a costa de la miseria obrera. Es en la práctica social donde se produce esta naturalización de las relaciones sociales de producción que se materializan las leyes y la política. Sin esta condición ideológica las relaciones sociales de clase no se podrían desarrollar.

En *la ideología alemana* se llega a la conclusión de que los individuos que forman parte de la clase dominante tienen conciencia de ello y piensan a tono con ello, dominan a una clase en la medida en que dominan toda una época histórica, regulan la actividad productiva y también la producción y distribución de ideas, mientras que aquellos que carecen de medios materiales dominantes también carecen de posibilidad de establecer *su propia ideología* (la clase obrera no tiene una ideología propia, sino que adopta la ideología de la burguesía). Para los autores los miembros activos de una clase social dominante crean una ilusión respecto a su propia condición de clase que se vuelve real para el resto de las clases, (podemos pensar en la legitimidad que otorgan los economistas burgueses a la propiedad privada).

En el primer capítulo del *Capital* bajo el título el *carácter fetichista de la mercancía y su secreto*, Marx revitaliza la noción de ideología. Parte de la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, plantea que una vez que dejamos atrás el carácter útil del objeto y nos enfrentamos con la mercancía esta se nos revela como un ser misterioso.

16 Cf. Eagleton, T. Op. Cit. Pág. 102.

“... El carácter místico de la mercancía no deriva, por tanto, de su valor de uso... ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía?... Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores...”¹⁷

Marx afirma que en la sociedad capitalista las relaciones sociales reales entre los seres humanos están regidas por las interacciones aparentemente autónomas de las mercancías¹⁸. Existe un paso en la relación social de producción donde el carácter del objeto se modifica; en la conversión del producto del trabajo en mercancía la actividad social se diluye mientras que la mercancía adquiere un poder independiente. La mercancía deja de ser un producto del trabajo humano y pasa a ser la forma material en que se naturaliza una relación social como una relación entre objetos. Esta naturalización devuelve a los hombres como *reflejo* del carácter social de su trabajo un mundo de objetos. La diferencia es que el *reflejo* en este caso se forma en el ámbito de las relaciones sociales de producción, ya no hablamos del reflejo ideológico que desciende desde el cielo.

Nuevamente Marx apela a la comparación con el fenómeno físico de la captación de imágenes que realiza el ojo humano para mostrar la diferencia entre un fenómeno objetivo y el carácter *místico* que adquiere la mercancía.

“...Es por medio de este quid pro quo (tomar una cosa por otra) como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensible o sociales. De modo análogo, la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como la excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra el ojo. Es una relación física entre cosas. Por el contrario, la forma mercancía, y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tiene absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos, ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es solo la relación social determinante existente entre aquellos...”¹⁹

La cita extensa nos permite hilvanar con la idea de fantasma. La fantasmagoría se presenta a partir de un doble proceso que se da en la gestación de la mercancía; la disolución de la actividad social que materializa la mercancía, y en segundo lugar, una relación donde la

17 Marx, El capital Tomo I, Capítulo I

18 Cf. Eagleton, T. Op. Cit. Pág. 117.

19 Marx, K. El capital. Pág.

mercancía sustituye de hecho la mediación humana a partir de este poder que el orden social capitalista le confiere. La mercancía se convierte en el referente que tiene la capacidad de ordenar las relaciones sociales. El fantasma de la mercancía Marx lo equipara a las creencias religiosas: la mercancía se asemeja a las *comarcas neblinosas del mundo religioso* donde las ideas del hombre adquieren vida propia.

¿Qué es lo que confiere este carácter fetichista a la mercancía ni bien es producida? Para Marx esto se debe a que bajo el orden social capitalista las mercancías son productos de trabajos privados donde los productores no tienen relación entre sí, ya que los productores no entran en contacto social hasta que intercambian los productos de su trabajo, los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio²⁰. Es en el marco de esta etapa final de la producción, donde se realiza el intercambio de mercancías donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso²¹.

“...El que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. No lo saben, pero lo hacen...”²²

La mercancía supone un jeroglífico social, donde se esconde el trabajo humano. La ideología justamente obtura la toma de conciencia de dicho proceso. Y pese a que surge una ciencia afin a los intereses de la burguesía que intenta desentrañar el significado de la mercancía y su valor esta no logra superar la apariencia de objetividad que envuelve a la misma.

Lo que interesa al individuo y a los economistas que edifican su ciencia en base a los intereses de los individuos en el mercado, es el valor que adquiere su propia mercancía, pero la magnitud de este valor cambia de modo constante de manera independiente a la voluntad individual de su productor, el movimiento social del valor de las mercancías lejos de estar bajo control de los productores se vuelve contra él y lo domina. El misterio oculto, para Marx es el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de un producto, esta es la fuente de esa magnitud que parece un capricho y que los economistas burgueses buscan en los fenómenos de escases o crecimiento de la oferta. Reconocer esta *ley de gravedad*, nos evitara caer en una ideología que atribuya a la fortuna o el azar el valor de cambio de un producto.

20 Cf. Op. Cit. Pág.

21 Cf. Op. Cit. Pág.

22 Ibíd.

La forma social dinero viene a recubrir aun mas este jeroglífico social, colocando mayor distancia entre el gasto de fuerza de trabajo y el valor social que se le atribuye a la mercancía que se materializa en dicho esfuerzo. Este factor, el dinero, como dijimos, en la formación social capitalista, contribuye a edificar el velo social sobre el trabajo, el valor y la propiedad. En la sociedad feudal por ejemplo, la relación entre gasto de energía en el trabajo y el valor de dicha actividad no aparece oculta bajo la forma mercancía, como sucede en el capitalismo.

“...Siervos de la gleba y terratenientes, vasallos y grandes señores, seglares y clérigos. La dependencia personal caracteriza tanto las relaciones sociales en que tiene lugar la producción material como las otras esferas de la vida estructuradas sobre dicha producción. Pero precisamente porque las relaciones personales de dependencia constituyen la base social dada, los trabajos y productos no tienen por qué asumir una forma fantástica diferente de su realidad. Ingresan al mecanismo social en calidad de servicios directos y prestaciones en especie. La forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquél. La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor...”²³

En el régimen feudal no hay fantasmagoría en la medida en que la relación de vasallaje es transparente, el gasto temporal destinado al otro no está oculto, el efecto ideológico de esta forma de explotación va a estar reservada para la mercancía en el capitalismo.

Resumiendo podemos decir que en el Capital, el significado del concepto de ideología toma un nuevo registro. Las relaciones humanas en la sociedad capitalista pasan a ser registradas como relaciones determinadas por los objetos. Esta inversión se debe a la autonomía de las mercancías que recubren con su velo ideológico el desigual punto de partida: *la organización privada de la producción social de mercancías*. La alienación cobra mayor fuerza, los sujetos productores pasan a estar determinados por lo que producen en la medida en que las relaciones humanas se mistifican y la dinámica real de la sociedad se disfraza y oculta. La sociedad deja de ser concebida como una totalidad social construida por el trabajo colectivo de los seres humanos. La actividad humana se escinde y se fragmenta a partir de la producción mercantil.

Eagleton destaca que a diferencia del concepto de ideología esbozada en la *Ideología Alemana*, en el Capital la ideología propia de la mercancía emerge en la misma relación social

23 Ibíd.

de producción, en la estructura, por lo tanto la ideología deja ser un engaño superestructural, sino que es un velo que recorre la misma base social.

“...La ideología es ahora menos una cuestión de que se invierta la realidad en la mente que del reflejo mental de una inversión real. De hecho ya no es principalmente una cuestión de conciencia en modo alguno, sino que está anclada en la dinámica económica cotidiana del sistema capitalista. Y si esto es así, la ideología se ha transferido, por así decirlo, de la superestructura a la base...”²⁴

La ideología ya no puede ser considerada lisa y llanamente como falsa conciencia, aunque subsiste el carácter de mistificación, engaño, confusión, velo, o falsedad, ya no se circunscribe a la problemática de la captación de la conciencia respecto a un objeto, sino la forma en que una actividad que al estar escindida en el orden social se manifiesta y es interpretada de este modo. Las relaciones sociales de producción capitalista incuban una contradicción que se manifiesta en la interpretación del mundo. Pero se trata de un fenómeno anclado en la misma base social

Gramsci, Ideología y Hegemonía

Gramsci va a relacionar a la ideología con la hegemonía. Para ello busca comprender, siguiendo el camino iniciado por Marx, el papel que desempeña la filosofía en la construcción de hegemonía de una clase. El concepto de hegemonía es central en Gramsci, alude a un proceso cultural donde una clase se torna en dirigente, sumando fuerza política a partir de una compleja amalgama de poder, donde el sentido común, la religión, la ciencia, y otras producciones culturales contribuyen a reproducir el orden social imperante.

La hegemonía es un proceso de dominación, de supremacía de clase, que no se basa solo en la coacción, sino que cuenta en un alto grado con el consentimiento de los dominados, esta legitimidad se construye por lo tanto por factores culturales, la hegemonía esta imbricada al acervo cultural que se instala desde la primera edad como la filosofía propia de los individuos.

Para comprender el poder que desenvuelva la filosofía hay que diferenciar la filosofía como actividad cotidiana de la filosofía como una actividad refinada propia de los especialistas.

“...Es preciso destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es algo sumamente difícil por ser la actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos. Es preciso, por tanto, demostrar, antes que nada, que todos los

24 Eagleton, T. Op. Cit. Pág. 119

hombres son "filósofos", y definir los límites y los caracteres de esta "filosofía espontánea", propio de "todo el mundo", esto es, de la filosofía que se halla contenida: 1) en el lenguaje mismo, que es un conjunto de nociones y conceptos determinados, y no simplemente de palabras vaciadas de contenido; 2) en el sentido común, y en el buen sentido; 3) en la religión popular y, por consiguiente, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, maneras de ver y de obrar que se manifiestan en lo que se llama generalmente "folklore"...”²⁵

Gramsci considera que la filosofía es parte de la vida de las masas, lejos de ser una actividad de especialistas hay una filosofía que se extiende a todas las capas populares. *Una vez que comprendemos que todos hacemos filosofía*, aun de modo inconsciente, tenemos que *reconocer* que detrás de esta filosofía espontánea siempre se encuentra una determinada *concepción de mundo* (que más adelante vamos a traducir como *ideología* siguiendo el trazo del filósofo y revolucionario italiano). Esta *concepción de mundo* es el factor que permite afianzar o enfrentarse a una hegemonía.

“...¿Es preferible "pensar" sin tener conocimiento crítico, de manera disgregada y ocasional, es decir, "participar" de una concepción del mundo "impuesta" mecánicamente por el ambiente externo, o sea, por uno de los tantos grupos sociales en que uno se encuentra incluido automáticamente... o es mejor elaborar la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica, y, por lo mismo, en vinculación con semejante trabajo intelectual, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la elaboración de la historia del mundo, ser el guía de sí mismo y no aceptar del exterior, pasiva y supinamente, la huella que se imprime sobre la propia personalidad?...”²⁶

Gramsci utiliza la expresión *concepción de mundo*, que surge en Dilthey y fue utilizada por Weber y Mannehim. ¿A qué se refiere Gramsci cuando plantea hay una concepción de mundo impuesta mecánicamente por el ambiente? A partir de la concepción de mundo se participa siempre de las ideas y creencias que son dominantes en un grupo y con las que este se identifica. Este conjunto de ideas, valores y prácticas no tiene porque ser consciente, ni mucho menos, un sistema teórico cerrado. En la medida en que una concepción de mundo no pasapor el ejercicio de la crítica, puede contener visiones múltiples y contradictorias sobre acontecimientos de la realidad que de uno u otro modo convive con ella. La apuesta de Gramsci es tornar visible la propia concepción de mundo y analizar, entre otras cosas el papel que cumple la filosofía que se estratifica en una filosofía popular. El programa de Gramsci implica rastrear esas huellas de la filosofía, de la religión, como de los

25 Gramsci, A. *Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Trad. Isidoro Flaumbaun. Buenos Aires. Nueva Visión. 1971. Pág. 7

26 Ibíd. Pág. 8

“intelectuales” en el saber popular y en el sentido común. Estas huellas no tienen un inventario, sino que hay que construirlo²⁷.

La filosofía espontánea se halla contenida en el lenguaje, en sentido común y en la religión, pero no debemos pensar al sentido común como un todo homogéneo, tampoco la religión es un conjunto unívoco y coherente. La religión es más bien *ideología*, o mejor aun *política*. Gramsci toma aquí los primeros escritos de Marx en la *Crítica de la filosofía del Derecho en Hegel* sobre el papel de la religión como ideología, pero introduce un término; la religión es más bien *política*. ¿Cómo entiende a la política? En principio, vemos que la política está expresada en la posibilidad de establecer una relación de mando, dominación y subordinación respecto a otras clases, esta relación no se reduce para Gramsci a la mera imposición por la fuerza de las armas o los votos, sino que intervienen elementos del orden cultural como el consenso moral que puede establecer una clase dominante.

En *Notas sobre Maquiavelo* Gramsci expresa que para analizar la “política” debemos partir del hecho irreductible de la existencia de gobernantes y gobernados, estos es, dominadores y dominados. Acto seguido, introduce la idea de que un arte de gobierno supone la búsqueda del ejercicio más eficaz de gobierno. Esto supone la formación de los cuadros dirigentes, como también como encontrar las líneas de menor resistencia de los gobernados para lograr mayor obediencia. Ahora bien esta condición de gobernados y gobernantes no es natural, parte de una división entre “grupos” sociales, y la primera cuestión es formar a los dirigentes para que avalen esa división de clases que sostiene la relación de subordinación política²⁸.

Ligado entonces a esta concepción de la política como hegemonía, aparece la filosofía en el sentido de saber popular, de sentido común. Pero allí surge justamente la cuestión de que toda filosofía evidencia su verdadera concepción de mundo en su obrar cotidiana, y no en su discurso teórico. La filosofía implica el momento de elaboración individual de las ideas, en el sentido común intervienen las fuerzas difusas y dispersos del pensamiento genérico de cierta época y de un ambiente popular. Pero toda filosofía tiende a convertirse sentido común en un determinado ambiente de época²⁹.

27 Cf. Ibíd.8

28 Cf. Gramsci, A. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el estado moderno*. Buenos Aires. Nueva Visión. Trad. José Arico. 1980. Pág. 25

29 Gramsci, A. *Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Trad. Isidoro Flaumbaun. Buenos Aires. Nueva Visión. 1971. Pág. 14

La tarea para el filósofo crítico es analizar el *papel ideológico* que cumplen las diversas filosofías que sedimentan en el sentido común. Aquí nos enfrentamos al concepto de ideología en Gramsci, el cual está prácticamente asimilado al de concepción de mundo.

“...En este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una "religión", una "fe"; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, y que esté contenida en éstas como "premisa teórica" implícita (un a "ideología", se podría decir, si al término ideología se le diera el significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva); esto es, el problema de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología...”³⁰

La filosofía se puede convertir en religión, en una *doctrina* que guía la vida cotidiana, por lo que termina siendo una actividad política. Ahora bien esta filosofía obra como *premisa teórica* o ideología, del obrar práctico. *La ideología en tanto elaboración intelectual consciente e inconsciente define de manera compleja -no coherente- los intereses, gustos, preferencias o inclinaciones de las clases y fracciones de clase.* Esta ideología es para Gramsci la concepción de mundo implícita en el arte, el derecho o en cualquier esfera de la vida humana que permite conservar cierta unidad en el bloque social histórico. Esta actividad política de construir una ideología que conserva la unidad social estuvo en manos de los jesuitas para la iglesia católica, ellos en tanto órgano intelectual de la institución tenían que difundir las verdades que las capas amplias de la plebe católica tendría que seguir.

Gramsci considera que la relación entre estructura y superestructura no puede ser un simple determinismo mecánico, por lo tanto combate la visión del marxismo dogmático que ve en la superestructura una instancia muda respecto al conjunto de los procesos sociales. Esta posición crítica respecto a una lectura vulgar del marxismo ya fue advertida por Marx y por Engels, que en una carta a Bloch advertía:

“....Según la concepción materialista de la historia, el factor que *en última instancia* determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta--las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior

30Ibíd.

de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas-- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su *forma...*”³¹

Esta relación variable y azarosa entre los elementos de la superestructura y la estructura van a ser primordiales para Gramsci para entender la lucha de clases como una lucha por la hegemonía, que es hegemonía cultural y material a la vez. En las categorías de crisis orgánica y bloque histórico se encuentran dos de las claves para comprender el sentido de la hegemonía. Estas categorías están ligadas a la forma de encarar la relación base-superestructura como compleja, mediada, contradictoria. Estructura y superestructura componen un “bloque histórico”, no se las puede pensar por separado o términos estáticos.

En la relación entre estructura y superestructura es clave, como vimos, la ideología. Marx ubicaba en sus primeros escritos a la ideología como un elemento de la superestructura. Gramsci retoma esta tesis que afirma que los individuos toman conciencia de los conflictos de la estructura en el terreno de la ideología. Las ideologías *reflejan* el conjunto de las relaciones sociales de producción, pero reflejan como un conjunto complejo, contradictorio y disorde³². Solo un sistema *ideológico totalitario* que elabore racionalmente las contradicciones de la estructura pueda dar paso a la maduración subjetiva para el cambio social. La infraestructura material se define como un “conjunto de relaciones sociales”, que es el que ejerce la determinación “en última instancia”. La superestructura se constituye sobre los datos de la estructura, en tanto que lo que determina la historia es la producción y reproducción de la vida real, que opera como “marco”, como “límite” que condiciona el ámbito de las alternativas que se plantean a la acción política y de la ideología.

Gramsci adscribe de este modo a la tesis de Marx que considera al hombre como el sujeto que hace a la historia, pero no al hombre abstracto e ideal de Hegel, sino al hombre mediado por el conjunto de relaciones históricas. Este análisis nos remite a la ideología alemana una vez más, “...*Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso de vida real...*” (Marx, Ideología Alemana).

31Engels, F. Carta a Bloch. En sitio de Internet: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e21-9-90.htm>

32Gramsci, A. *Materialismo Histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Trad. Isidoro Flaumbaun. Buenos Aires. Nueva Visión. 1971. Pág. 46

En este punto, en el filósofo italiano introduce la idea freudiana de catarsis. La catarsis indica el paso del momento meramente económico-egoísta de los individuos al momento de elaboración superior de la estructura en la superestructura. El paso de lo objetivo a lo subjetivo. Evidentemente Gramsci utiliza por momentos el carácter positivo de la ideología, como lo hizo en su momento la segunda internacional.

La ideología tiene una fuerza histórica que se puede percibir en el grado de material que poseen ciertas creencias populares, tal cual ya lo había considerado Marx, estas creencias que dominan al sentido común y son parte de una ideología constituyen algo más que una mera idea falsa, son un vector operante en la estructura. Por ello plantea Gramsci que si tomamos a las fuerzas materiales (fuerzas productivas) por contenido, la ideología es la forma sin la cual dicho contenido no tomaría una expresión determinada en la historia.

Es así que la vida material, en toda su agitación y transformación, no se “refleja” de manera mecánica y automática en el entramado ideológico-cultural, sino que entre ambas hay una relación orgánica en donde la dimensión de lo económico opera como el “material” del que se nutre la dimensión superestructural, que a su vez revierte sobre la primera.

Althusser Ideología, interpelación y construcción de sujetos.

La teoría de Althusser va a introducir un punto de inflexión en el análisis y la interpretación del concepto de ideología. Este filósofo francés al igual que Marx, conecta el funcionamiento de la ideología con la reproducción del orden social. La mirada que desarrolla otorga a la ideología un carácter práctico en la historia, la ideología deja de ser un conjunto de ideas, meros reflejos de la conciencia.

Toda formación social no solo necesita producir sino también reproducir sus condiciones materiales de producción. Y para ello debe reproducir la fuerza de productivas por una parte y las relaciones sociales de producción por otra. Dentro de las fuerzas productivas, ya lo demostró Marx, lo primordial es la fuerza de trabajo. El salario es el componente material que permite la reproducción biológica de la fuerza de trabajo. Es el *mínimo histórico* que permite la reproducción social del trabajador. Pero esta reproducción de la fuerza de trabajo debe ser calificada. Parte de la calificación de los obreros y trabajadores es aprendida en el mismo lugar de trabajo, otra parte se aprende en la escuela. La escuela enseña básicamente a leer, escribir y contar, o sea algunas técnicas. Se aprenden "habilidades"

(*savor-faire*)³³. Este adiestramiento de la fuerza de trabajo también requiere de la formación moral y cívica. Desde hablar bien el idioma, hasta como dirigirse bien al patrón. En definitiva la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo exige una reproducción de su calificación sino, al mismo tiempo, la sumisión a las reglas del orden establecido, es decir la reproducción de ideología dominante.

La concepción de estado es determinante para comprender como funciona la ideología. La concepción marxista leninista es que el estado es un aparato represivo. El estado es un aparato represivo de la clase dominante. Este concepto de estado incluye a los aparatos especializados de represión como la policía -los tribunales- y las prisiones, pero también formas más sutiles como la censura al medio periodístico menores o la simple exhibición de una obra de teatro.

Lo esencial de esta teoría del estado es que toda la lucha política de las clases gira alrededor del Estado. Aclaremos: alrededor de la posesión, es decir, de la toma y la conservación del poder de Estado por cierta clase o por una alianza de clases. Esta concepción distingue el poder del estado del aparato del estado. Innumerables ejemplos muestran como la toma del aparato del estado no es equivalente al poder del estado. Gran parte del aparato estatal de la Rusia Zarista seguía en pie luego de la revolución obrero campesina de 1917. De igual manera podemos pensar que durante el periodo final del antiguo régimen el aparato estatal estaba en manos de la nobleza, pero el poder del estado estaba hegemonizado por la burguesía en ascenso.

Para comprender mejor el modo de funcionamiento del estado, Althusser introduce el concepto de Aparatos ideológicos del estado (AIE), concepto que busca complementar la teoría marxista leninista del estado como aparato y como forma de poder. La teoría marxista leninista tenía un carácter fuertemente descriptivo, pero no alcanzaba a avanzar en una serie de componente dinámicos del estado.

“...Para hacer progresar la teoría del estado es indispensable tener en cuenta no solo la distinción entre poder del estado y aparato de estado, sino también otra realidad que se manifiesta junto al aparato represivo del estado, pero no se confunde con él. Llamaremos a esta realidad por su concepto: Aparatos ideológicos del estado... Recordemos que en la teoría marxista el aparato de Estado (AE) comprende: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, los tribunales, las prisiones, etc., que constituyen lo que llamaremos desde ahora el aparato represivo de Estado.

33 Cf. Althusser, L. *Ideología y aparatos ideológicos del estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1988.

Represivo significa que el aparato de Estado en cuestión Funciona mediante la violencia... en tanto que los AIE funcionan mediante la ideología... ”³⁴

Junto al aparato represivo del estado aparecen los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE). Mientras que el Aparato Represivo del Estado funcionaba preponderantemente por la violencia, los AIE funcionan por la *dominación ideológica*. (El poder de la palabra, de las prácticas). *De ello se desprende que los AIE no solo pueden ser la piedra de toque, sino el lugar de las luchas de clases* (Althusser, 1970).

Gracias a Gramsci, nos dice Althusser, sabemos que junto al aparato represivo del estado, actúan de forma concomitante un conjunto de instituciones de la sociedad civil, que desde el ámbito de la creación cultural contribuyen a la construcción de hegemonía, la iglesia es un ejemplo de ello. Durante el periodo precapitalista la iglesia fue el AIE dominante. De hecho la revolución francesa que dio paso a la hegemonía burguesa no solo tuvo que quebrar con el aparato represivo del estado aristocrático; sino también con la Iglesia como AIE.

Si bien el aparato represivo actúa en forma conjunta con los aparatos ideológicos, estos no se confunden. El aparato represivo es uno y tiende a la centralidad, mientras que los aparatos ideológicos son múltiples y pueden actuar con relativa autonomía. Tanto la escuela, como el aparato ideológico de la información o el de la cultura pueden actuar con una surte de independencia ejerciendo una forma sutil de dominación que no siempre está en relación con el poder del estado en tanto órgano de clase. Lo propio de estos aparatos es que en ellos se despliega una lucha de clases en particular que los puede colocar en una situación de contradicción respecto al estado general de las contradicciones de clase.

La especificidad del aparato represivo es funcionar preponderantemente bajo la forma represiva, sea es la actuación de la policía o la censura de un libro escolar, ello no significa que secundariamente el aparato represivo no actué al mismo tiempo por medio de la ideología. Del mismo modo que los aparatos ideológicos que actúan masivamente por la dominación ideológica secundariamente se sostienen en los aparatos represivos. Sin embargo debemos tener en cuenta que la dominación de clase y toda dominación social en general es más efectiva cuando se logra por medio de los Aparatos ideológicos que si lo hacemos por medio del aparato represivo. Las antiguas clases dominantes de hecho pueden conservar parte de su poder por medio de la intervención de los aparatos ideológicos del estado, sea esta la escuela, o la actividad artística cultural, o la actividad artística. De ahí que los AIE sean lugares donde también se produce el enfrentamiento de clases.

34 Ibíd. Pág.

Resignificar la ideología

Hasta aquí expusimos como Althusser plantea a la ideología como un factor determinante para conservar y reproducir la “unidad” de una formación social, y como el estado que ejerce poder debe ser comprendido como una complejidad mayor a la de simple aparato represivo, por ello incurre en la categoría de Aparatos ideológicos del estado. Lo que ha quedado hasta ahora sobreentendido es el concepto de ideología. Aquí Althusser retoma los primeros escritos de Marx y Engels, más específicamente *la ideología alemana* donde se concibe como un sistema de representaciones que domina la conciencia de los hombres pero que es producto de un *reflejo deforme* de la realidad. En ese mismo texto de Marx y Engels, se explicita que la Ideología no tiene historia, haciendo referencia a que no la misma no tiene una historia propia, su historia está fuera de ella, en la historia de los acontecimientos materiales que los hombres realizan para reproducir sus condiciones de existencia.

“...La ideología es pues para Marx un *bricolage* imaginario, un puro sueño, vacío y vano, constituido con los "residuos diurnos" de la única realidad plena y positiva, la de la historia concreta de individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia...”³⁵

Frente a esta definición negativa de corte positivista, *la ideología no tiene historia*, Althusser pretende defender otra tesis en la cual afirma que si bien la ideología en general no tiene historia puesto que su historia está dada en la lucha de clases material, las ideologías constituyen una realidad omnihistórica, en el sentido en que poseen una estructura y un funcionamiento que atraviesa todas las formaciones sociales. Tomando como ejemplo los estudios de Freud, sus análisis sobre el modo de existencia de los sueños en el inconsciente, Althusser plantea que la ideología tiene una estructura similar al inconsciente, su existencia es transhistórica, está presente en toda la historia de los hombres.

Esta ideología como estructura que opera a lo largo de la historia de los hombres debe ser entendida de una forma diferente al de *reflejo del mundo*. La ideología no puede ser la representación falsa del mundo, puesto que lo que representa la ideología no es al mundo sino la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Sabemos, a partir de diferentes estudios antropológicos y sociales, que muchas de las concepciones de mundo que poseen los grupos sociales toman como la “verdad” a imaginaciones que no se corresponden con el mundo real. Pero sin embargo no dejan de referir al mundo. Por ello aun

35Ibíd. Pág.17

admitiendo que no correspondan a la realidad, y por lo tanto que constituyan una ilusión, se admite que aluden a la realidad, la estructura de funcionamiento de la ideología es entonces: *ilusión/alusión*³⁶.

La pregunta que surge es ¿Por qué los hombres necesitan elaborar una representación imaginaria de sus condiciones de existencia? Existen varias posibilidades:

“...Existe pues una causa de la transposición imaginaria de las condiciones reales de existencia: la existencia de un pequeño grupo de hombres cínicos que basan su dominación y explotación del "pueblo" en una representación falseada del mundo que han imaginado para esclavizar los espíritus mediante el dominio de su imaginación. ... La segunda respuesta (la de Feuerbach, adoptada al pie de la letra por Marx en sus *Obras de juventud*) es más "profunda... Esta causa no son ya los curas ni los déspotas, ni su propia imaginación activa y la imaginación pasiva de sus víctimas... Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los hombres mismo...”³⁷

La concepción de que la ideología es producto del engaño de un grupo de cínicos que busca sostener su propia legitimidad como dominadores, o de la alienación material tienen para Althusser un presupuesto falso, que la ideología es la representación “directa” de las relaciones materiales de producción, de las relaciones sociales de clase, pero los sujetos, nos dice Althusser no se representan el mundo, sino que se representan imaginariamente sus propias condiciones de existencia. Nuevamente surge la pregunta de porque se edifica esa representación imaginaria. Para comprender este punto hay que interpretar a la ideología como un conjunto de prácticas materiales y no como un conjunto de ideas que actúan en el plano ideal.

Las ideologías tienen existencia material, los aparatos ideológicos del estado en este sentido son un ejemplo de cómo las ideologías particulares se manifiestan materialmente. Todos los aparatos ideológicos del estado se subordinan a la ideología dominante. Por supuesto, la existencia material de la ideología en un aparato y sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de una cárcel. Los "Individuos" que viven en la ideología, o sea relación imaginaria con sus condiciones de existencia, viven inmersos en un conjunto de prácticas materiales concretas. El individuo que cree en Dios, realiza un conjunto de prácticas como peregrinar, rezar, auxiliar, etc. que son parte de su ideología y de los rituales propios de esta. Estas prácticas están reguladas por rituales en los cuales se inscriben, en el seno de la existencia material *de un* aparato ideológico, aunque sólo sea de una pequeña parte de ese aparato: una modesta misa en una pequeña iglesia, un entierro, un match de pequeñas

36Cf. Ibíd. Pág. 18.

37Ibíd. Pág. 19

proporciones en una sociedad deportiva, una jornada de clase en una escuela, una reunión o un mitin de un partido político³⁸.

Llegado este punto Althusser clarifica la relación de ideología y sujeto, estableciendo que toda ideología existe en un conjunto de prácticas que debemos entenderlas como materiales, practicas que se inscriben en rituales propios de cada aparato ideológico o de una parte de dichos aparatos, dichas prácticas forman sujetos. En conclusión: no hay práctica sino por y bajo una ideología y no hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos.

La tesis central de Althusser es justamente que *la ideología interpela a los individuos como sujetos*. Decimos que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero agregamos en seguida que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología sólo en tanto toda ideología tiene por función (función que la define) la "constitución" de los individuos concretos en sujetos³⁹. Por ello decir que un sujeto es ideológico es una proposición tautológica. La cuestión está en que todos viven "espontáneamente" en la ideología, se la puede pensar como una segunda naturaleza, o como dice Althusser, el hombre es un animal ideológico. El concebimos a todos como sujetos, como sujetos distintos a los demás, como sujetos libres y racionales, es "evidencia" de que ustedes y yo somos sujetos -y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental. Lo propio de una ideología es presentarse como algo que no podemos dejar de reconocer, como algo natural y evidente.

De hecho la ideología cumple dos funciones, la de reconocimiento y la de desconocimiento. En primer lugar observamos que en cuanto sujetos que vivimos inscriptos en una serie de rituales cotidianos reconocemos y nos sentimos reconocidos en una serie de actos que van desde el saludo informal, hasta la invocación al dolor. Pero uno de los efectos de la ideología es que todo lo que sucede dentro de ella no se reconoce como tal, este es su carácter de desconocimiento. Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica por la ideología del carácter ideológico de la ideología: la ideología no dice nunca "soy ideológica. Pareciera en este momento que la concepción althusseriana de ideología constituye una lente condicionante al que nadie puede escapar y que como tal actúa en la historia pero se ubica como una condición de posibilidad de la misma. Al parecer todo es parte de la ideología, el discurso científico, sus prácticas, nada escapa a la constitución de los individuos en sujetos y a la constitución ideológica de los mismos. Veamos qué respuesta da Althusser a esta inquietud:

38 Cf. Ibíd. Pág. 21

39Cf. Ibíd. 22

“...Es necesario estar fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: yo estoy en la ideología (caso realmente excepcional) o (caso general): yo estaba en la ideología. Se sabe perfectamente que la acusación de estar en la Ideología sólo vale para los otros, nunca para sí (a menos que se sea realmente spinozista o marxista, lo cual respecto de este punto equivale a tener exactamente la misma posición). Esto quiere decir que la ideología *no tiene afuera* (para ella), pero al mismo tiempo que *no es más que afuera* (para la ciencia y la realidad)...”⁴⁰

Pero reconocer el efecto ideológico de la ideología es sumamente difícil si tenemos en cuenta que la ideología es una realidad omnihistórica, que interpela a los sujetos desde siempre. La ideología, al igual que el inconsciente recorre la historia, es “eterna”, debemos suprimir la forma de temporalidad de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos: los individuos son siempre-ya interpelados por la ideología como sujetos, Por lo tanto los individuos son "abstractos" respecto de los sujetos que ellos mismos son siempre-ya. Althusser toma por ejemplo el caso del niño por nacer, que aun antes de su existencia en el mundo exterior posee una serie de cargas ideológicas que le preceden. Todo el ritual que rodeaba a la espera del "nacimiento", es una muestra que esta ya sujeto a una serie de prácticas de reconocimiento ideológico.

¿Cuál es entonces para Althusser la estructura formal de toda ideología? En principio decimos que toda ideología se dirige a individuos para transformarlos en sujetos. El efecto ideológico es justamente el sentimiento de que sujetos libres adoptan una creencia, en lugar de pensar que existen mecanismos de producción subjetiva.

Justamente una de los efectos más fuertes de la ideología, que expone Althusser es el sentimiento de que todo marcha bien, sentimiento que se estructura en la relación de familiaridad que adquieren los sujetos por su relación al Sujeto.

Si los individuos *marchan bien* solos, es decir si actúan como sujetos, si viven en su ideología particular, no es necesaria la intervención del aparato represivo del Estado, solo en la medida en que no existe una eficaz producción de sujetos se apela a esta instancia. Ahora bien lo que opera al interior de esta relación es la doble condición de sujeto libre que decide obrar bien, y la situación de sujeto sujetado. Sin esta doble relación no existe condicionamiento ideológico posible.

“...El individuo *es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción*, por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su sujeción. *No hay sujetos sino por y para su sujeción*. Por eso "marchan solos"...”⁴¹

40Ibíd.24

41Ibíd. 27

El mayor efecto ideológico es justamente que esta ideología no es reconocida como tal, y que al partir de la subjetividad como una entidad dada, que actúa por sí misma en libertad, su constitución histórica queda oculta junto con los mecanismos de reconocimiento ideológico que operan cotidianamente.

15 El habitus de Bourdieu, una relectura posible de la ideología

Bourdieu, realiza una revisión del concepto de ideología y lo enfoca hacia las prácticas sociales de la vida cotidiana. El concepto de Habitus en Bourdieu es, es cierto grado, una reelaboración del concepto de ideología propio del “marxismo”. El concepto de habitus aparece imbricado a la acción de los agentes en medio del conjunto de relaciones sociales.

“...Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen habitus, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta...”⁴²

Al igual que la ideología, el habitus “brota” del suelo firme de las condiciones materiales de vida, es producto las condiciones *particulares* de existencia. Y destacamos esta idea de condiciones particulares porque Bourdieu pone atención a la condición de clase social pero también al conjunto de especificaciones que se dan al interior de las clases, (no es lo mismo si un obrero pertenece a un club deportivo o no, si un ama de casa asistió a la escuela secundaria o si asiste a una biblioteca barrial; cada una de estas experiencias de vida constituye un modo particular de construir un habitus, en cuanto disposición a representarse el mundo y actuar en el).

Por otra parte, el “habitus” en cuanto principio generador de prácticas puede estar orientado a un fin; aunque este proceso no sea consciente. Los sujetos pueden no haber diseñado conscientemente su modo de actuar, pero de igual modo estas prácticas son objetivamente *reguladas y regulares*, sin ser producto de reglas. El habitus en este sentido se asemeja a lo que Foucault analiza como constitución de sujetos disciplinados, donde el cuerpo

⁴²Bourdieu Pierre. *El sentido práctico*. Taurus Ediciones, Madrid, 1991. Págs. 91-111

de los individuos es producto de conjunto de reglas y regularidades, aunque todo este proceso pueda no ser consciente en su carácter teleológico.

El mundo práctico que se constituye en la relación con el habitus como sistema de estructuras cognitivas y motivacionales son *camino a seguir*, objetos dotados de un “carácter teleológico permanente”; si bien son arbitrariedades culturales tienden a aparecer como regularidades necesarias y naturales⁴³.

Bourdieu plantea que las disposiciones duraderamente inculcadas por las posibilidades e imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones que están inscritas en las condiciones objetivas engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones, y de este modo las *prácticas más improbables se encuentran excluidas sin examen alguno*. Podemos traducir esta idea con la expresión de que las clases y los sujetos se ponen objetivos *realistas*, pero ese realismo es propio de la ideología que está enmarcada en las condiciones de vida. El habitus de Bourdieu al igual que la *episteme* de Foucault constituye un horizonte de lo pensable, lo que está fuera del habitus es lo impensable para quienes participan del mismo.

El habitus produce prácticas, es lo social hecho cuerpo, si bien está condicionado a su vez es condicionante. En las formaciones sociales donde la reproducción de las relaciones de dominación no está asegurada por mecanismos objetivos, es necesario trabajo incesante del habitus para mantener las relaciones de dependencia personal y social sin tener que estar apelando constantemente a un sistema de sanciones y prohibiciones.

El orden social descansa fundamentalmente sobre el orden que reina en los cerebros y en los habitus, funciona como materialización de la memoria colectiva, pero una herencia que es mucho más profunda que la transmisión de las tradiciones familiares; sino que actúa como el *llamado al orden* de un grupo social⁴⁴. Producto de la historia, el habitus produce prácticas, individuales y colectivas, asegura la presencia activa de las experiencias pasadas, pero toman forma en la preservación de un orden social. Pero el habitus no niega la experiencia creadora y espontánea de los sujetos; el artista que innova, lo hace bajo la influencia de un determinado habitus de clase, de su historia social y familiar, pero no está determinado a un tipo particular de creatividad por participar de un habitus, no hay un habitus que en esencia defina la proyección de las conductas de todos quienes participan en él, en este sentido existe una relación dialéctica entre habitus y acontecimiento, lo que implica un margen de reacomodación del habitus a partir de las mismas creaciones que se producen y que no se

43 Cf. Ibíd.

44 Cf. Ibíd

desprenden linealmente de las condiciones objetivas de vida. El habitus, igual que todo arte de inventar, permite producir un número infinito de prácticas, relativamente imprevisibles (como lo son las situaciones correspondientes), pero limitadas en su diversidad, limitadas al conjunto de regulaciones que supone el habitus como disposiciones a actuar engendradas en medio del conjunto de relaciones sociales de producción.

También debemos alejarnos de la ilusoria creencia en la genialidad individual que produce una innovación científica o artística:

“...Nada es más engañoso que la ilusión retrospectiva que hace aparecer el conjunto de huellas de una vida, como son las obras de un artista o los acontecimientos de una biografía, como si se tratara de la realización de una esencia que las precediera...”⁴⁵

Cuando se considera como factor causal al genio de un artista, se oculta el conjunto de disposición y motivaciones que engendra el habitus de clase o de grupo, este habitus de clase se intersecta con el habitus individual del artista. No es que uno u otro dejen de manifestarse, por el contrario lo que se debe poner en juego es un análisis de su correlación. Aun la innovación juega dentro de las regularidades y reglas de determinado campo social. Y solo en este contexto de un campo determinado con sus reglas es que pueden ser sancionadas otras conductas, porque son ajenas al habitus, a la herencia hecha cuerpo, a las relaciones dominantes en un campo social, son estas reglas inmanentes y no visibles las que pesan para catalogar una conducta como una *locura*, como inaceptable. Notemos que Foucault también coloca las verdaderas causas de la locura, no en el discurso oficial, sino en una historia subterránea, la historia del encierro, la construcción de un nuevo temor social. Son los cambios en el modo objetivo de vida, el lento proceso de mutación de la lepra por la locura, los que producen las condiciones para definir un nuevo sujeto, el alienado, el loco. Hasta el momento en que se edifica todo un discurso medido sobre la locura, la historia de las mutaciones internas de su tratamiento no son evidentes, sin embargo en esta historia descansa la posibilidad de que nos reconozcamos como normales. Del mismo modo, Bourdieu pone el peso de la distinción en una herencia que toma forma en el habitus, como una disposición actuar que se efectúa inconscientemente.

Como dijimos el habitus no se explica a sí mismo, ni se autoproduce, al igual que la ideología no tiene su realidad en sí, sino que posee su historia fuera de ella. El habitus solo se comprende si vamos mas allá de las condiciones presentes que pueden parecer haberla suscitado. Sólo es posible explicarlas, pues, si se relacionan las condiciones sociales en las que se ha constituido el habitus que las ha engendrado, y las condiciones sociales en las cuales

45 Ibíd.

se manifiestan. El habitus actúa como una disposición inconsciente a percibir y actuar en el mundo, porque justamente efectúa un olvido de esta constitución histórica.

“...Historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esta autonomía es la del pasado ya hecho y activo que, funcionando como capital acumulado, produce historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo en el mundo. Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el habitus se opone por igual a la necesidad mecánica ya la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas ya los sujetos “sin inercia” de las teorías racionalistas...”⁴⁶

Faltaría reconocer que lo que predispone al agente a reconocer ciertos principios de acción en detrimento de otros, son relaciones de fuerza dentro de un campo, la naturalización es una violencia que no se reconoce como tal. El habitus es la presencia activa de un pasado que se reconoce como tal, pero un pasado que es la expresión de un tipo de dominio, un pasado triunfante, el triunfo de una forma de relación social. El agente vive sus transacciones comerciales, podemos decir como un modo natural, único, exento de voluntad, pero el hecho de que los sujetos operen con esa conciencia sus relaciones vitales es producto de ciertas derrotas y de ciertos triunfos. La naturalización de cierto discurso economicista que domina los estados nacionales, y que orienta sus políticas sociales a partir de los discursos de organismos internacionales como el banco mundial⁴⁷, es producto de una historia de relaciones de fuerza, de la lucha teórica que acompaña la lucha social.

Ahora bien, el habitus para Bourdieu nos aleja de la concepción mecanicista que coloca al individuo como el producto necesario de las estructuras objetivas de producción, como del subjetivismo, que piensa al sujeto por fuera de toda inercia social. A la visión dualista que sólo piensa a un sujeto consciente y autónomo o un sujeto determinado desde el exterior, es necesario oponer, pues, la lógica real de la acción que confronta dos objetivaciones de la historia, *la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones*, o, lo que viene a ser lo mismo, dos estados del capital, objetivado e incorporado. Notemos que Bourdieu nos habla de dos objetivaciones, la del cuerpo y la de las instituciones, ambas ejercen la constitución psicogenética de los individuos, ambos recorridos fueron analizados desde otro enfoque por Foucault en *Vigilar y Castigar*.

Bourdieu también piensa cuerpos imbricados a instituciones. El habitus como *sentido práctico, como lo social hecho cuerpo*, realiza la reactivación del sentido objetivado en las

46 Ibíd.

47 Cf. Murillo Susana, Colonizar el dolor.

instituciones. Bourdieu estudia como en las lenguas orales de ciertas tribus mantiene viva toda una institución social a la vez que se produce un habitus particular, constituye una relación dialéctica entre habitus y las instituciones, es decir, entre dos modos de objetivación de la historia pasada. La institución, aunque se tratara de economía, no está completa ni es completamente viable más que si se objetiva duraderamente no sólo en las cosas, sino además en los cuerpos, es decir, en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo. Es en la medida, y sólo en esta medida, en que los habitus son la incorporación de la misma historia o, más exactamente, de la misma historia objetivada en habitus y estructuras es que estas son mutuamente comprensibles. No puede haber historia sin un habitus particular que lo actualice, esta es la conclusión a la que arriba Bourdieu, pero esta actualización se manifiesta como una concertación de acuerdos entre el sentido práctico y la misma realidad objetiva que rodea dicho sentido práctico.

Uno de los efectos fundamentales del acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivado es la producción de un mundo de sentido común. Surge un elemento que cobra fuerza en el pensamiento social desde Gramsci en adelante, la constitución de un sentido común hegemónico es parte de las condiciones sociales de producción de un habitus que invisibiliza esa producción.

La homogeneidad objetiva de los habitus de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia, es lo que hace que las prácticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, percibidas como evidentes: el habitus permite ahorrarse la intención, no sólo en la producción, también en el desciframiento de las prácticas y obras. La ignorancia aparece como uno de los condicionantes para que constantemente el habitus pueda desplegar duraderamente su orientación, este habitus afecta a los mismos estudios sociológicos que tienden a ver interacciones entre individuos vinculados por situaciones allí donde imperan un conjunto de relaciones ligadas a sus condiciones de clase en relación a sus habitus individuales.

